

Historia de la salvación*

Ignacio Ellacuría

1. De una consideración naturalista a una consideración histórica de la salvación

El peso de la filosofía helénica, platónica y aristotélica, fue durante siglos el marco teórico elegido para interpretar toda la realidad, también la realidad de las relaciones de Dios con el hombre y del hombre con Dios. La salvación quedaba así profundamente deshistorizada con graves consecuencias tanto para la praxis histórica como para la interpretación y eficacia de la fe cristiana. Pudo más el molde filosófico del pensamiento griego que la materia moldeada en él. En el tránsito de lo que era fundamentalmente una experiencia biográfica e histórica, con su propia interpretación teórica, a una formulación metafísica había quedado diluida la historicidad en beneficio de una esencialidad estática.

Incluso para quienes hicieron esta metamorfosis interpretativa de la salvación era un hecho inconcuso que ésta se había ido dando en un proceso histórico, aunque, por limitaciones históricas no captadas reflejamente, no la concibieran como esencialmente histórica. La salvación se había dado (accidentalmente) en la historia, pero no era (esencialmente) histórica. Si les era difícil comprender la historicidad del hombre mucho más difícilmente podrían comprender que pudiera haber una historia de Dios. De ahí que, aun aceptando en la presentación homilética de la salvación que Dios se había ido comunicando en distinto grado y de distintas formas, esto se debía más a una necesidad que a una exigencia de la propia realidad. Que las relaciones del hombre con Dios y de Dios con el hombre tuvieran que ser esencialmente históricas, era algo que superaba su capacidad de comprensión, no tanto porque fuera difícil de comprender, sino porque se habían adscrito casi dogmáticamente a un conjunto de ideas, estimadas como las más razonables y valiosas, que dificultaban y aun imposibilitaban esa comprensión. El paradigma de interpretación racional era la

* Escrito inédito del año 1987

explicación de la naturaleza con sus propias categorías metafísicas. Respecto de la naturaleza la historia carecía de realidad y de razonabilidad (científica).

Ante todo carecía de razonabilidad científica. Sólo podía haber ciencia de lo universal. Lo no permanente y unívocamente repetible caía fuera del ámbito del saber y quedaba reducido a mera opinión. Los avatares de las biografías personales y los sucesos de la historia de los pueblos podían convertirse en ejemplos y en impulso, pero no era base suficiente para alcanzar un sólido saber sobre el que fundamentar el conocimiento del mundo y la conducta del hombre. Incluso cuando se quería hacer una ética de la conducta humana o una política de la ciudad se buscaba lo permanente, lo que la naturaleza dictaba, la ley natural inscrita de una vez por todas en el corazón y en la mente del hombre universal. La historia y lo histórico más habían hecho por oscurecer la límpida y refulgente seguridad de la razón apoyada en la naturaleza que por ayudar a describir lo que es la esencia de la naturaleza humana.

La consecuencia de esto para el conocimiento teológico era que lo fundamental del saber teológico debiera encontrarse a través de una teología dogmática y no a través de una teología bíblica. Los hechos y las palabras revelados se aceptaban como los principios de los que partía la deducción teológica. No podía ser de otro modo si se consideraban como acción sobrenatural de Dios. Pero con una doble limitación. Esos hechos y palabras se reducían a formulaciones intelectuales objetivas fundamentalmente cerradas y tras las mediaciones discursivas y deductivas de la razón se convertían a su vez en formulaciones racionales de absoluta validez, que podían abandonar el principio de donde surgieron. A esto se debe en gran medida el olvido de la Biblia, la lectura de ella sin la hermenéutica adecuada y el gigantismo de los tratados dogmáticos, sobre los que verdaderamente reposaba el magisterio y la catequesis de la Iglesia, aunque con algunas leves excepciones en el campo de la liturgia, de la homilética y de la espiritualidad, consideradas sin embargo como disciplinas menores en el curriculum teológico. Queda así terriblemente empobrecida la plenitud de la revelación y rota su comunicación espontánea con la historia de los hombres.

Otra consecuencia no menos importante es que, por este camino del desconocimiento de la densidad real de la historia, se hacía de todo el problema de la salvación santificadora una cuestión óptica, casi del todo cosista. El paradigma de la naturaleza llevaba a identificar realidad con cosa y la esencia con la sustancia. No era posible o, al menos, no era fácil percatarse en el momento del predominio aplastante de este paradigma interpretativo que ni siquiera la naturaleza admite una interpretación cosista y sustancialista. Con este agravante no había posibilidad alguna de reconocer el estatuto metafísico de la realidad histórica. Así, la comunicación santificante de Dios al hombre apenas podía entenderse, cuando se hacía teología dogmática, más que con categorías

cosistas a modo de sustancias y accidentes, de causas eficientes principales o instrumentales, de materia y forma. El reflejo de todo esto en la conciencia del hombre, en sus actitudes estrictamente personales, en la marcha de la historia era de nuevo algo accidental, que ni siquiera era necesario que se diese. Así, en el bautismo de los infantes se realizaba la divinización sobrenatural de la criatura, no obstante la absoluta falta de conciencia que acompañaba el hecho; el infante podía recibir la gracia como un don objetivo que le transformaba definitivamente, bien que de modo accidental, porque la sustancia siempre permanecía inalterable. Ni la biografía personal ni mucho menos la historia de los pueblos se consideraban como el lugar más propio de la revelación de Dios así como las realidades que directamente debieran ser salvadas.

Todo esto es tanto más de extrañar cuanto que las experiencias religiosas de la humanidad entera y el lenguaje y la realidad expresada en ese lenguaje de los libros revelados muestran todo lo contrario. Es la biografía personal y la historia de los pueblos donde se ha hecho realmente presente Dios sin que esto excluya transformaciones ónticas. Incluso el pecado original aparece como un rechazo voluntario de un don y de unas posibilidades conscientemente conocidas más que como transformación de la morbilidad y mortalidad corporales en una inmortalidad sobrenatural, que en el mejor de los casos se hubiera tenido que experimentar, si no se hubiera dado el pecado. No se quiere decir con esto que haya de darse necesariamente una conciencia de la gracia en términos temáticos y seguros, pero sí que esa conciencia, en el grado que se admita en términos de objetivación y de certeza, sería más en relación a un designio libre de Dios (dimensión personal e histórica) que en relación a una transformación real de las estructuras humanas (dimensión óntica).

Donde esta cosificación absolutizadora y reductora es más llamativa es en el caso de la deshistorización del propio Jesús. Por un lado, se acepta obviamente la importancia del nacimiento, vida, muerte y resurrección del hombre de Nazaret para explicar el misterio de la salvación; pero, por otro, se abandona pronto el significado metafísico y teológico de estos hechos históricos en lo que tienen de históricos y se acentúa sobremanera lo que queda fuera de la historia o, al menos, lo que es interpretado ahistóricamente. Con ello los datos históricos o, por mejor decir, el decurso histórico, biográfico y social, de la vida de Jesús queda despojado de densidad real y de significado salvífico y, en cambio, cuestiones como las de la constitución metafísica de su persona, de su doble naturaleza, de la unión hipostática, etc., cobran toda la importancia. No es que no la tengan. Lo que sucede es que con ello lo histórico se convierte en natural, lo existencial en esencial, dejando con ello de ser un elemento decisivo para que sus seguidores, sea en su vida personal o sea en la comunidad de la Iglesia, historicen lo que fue la vida de Jesús, confiados en que lo importante es no sea qué transformación óntica, cuya comprobación es dudosa y cuya eficacia en la marcha de la historia del todo accidental.

En ningún momento de la historia de la Iglesia, tomada en su totalidad, se ha caído en este reduccionismo de una forma absoluta. Se trataba, más bien, de una tendencia predominante, fuera de la cual y aun en ella misma se hacía presente el ineludible carácter histórico de la salvación. No podía ser de otro modo porque la salvación y la revelación no sólo tienen historia, sino que son históricas. La negación explícita de esto hubiera supuesto una gravísima desviación en la inteligencia de la fe. Pero fue sobre todo en el Vaticano II donde refleja y temáticamente se intentó superar este desequilibrio de lo óntico sobre lo histórico, de modo que sin desaparecer lo que de válido puede haber en el tratamiento óntico de las cosas de Dios y de las del hombre apareciera con nueva luz lo que no puede faltar sobre todo cuanto se quiere entrar en el problema de la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. Este equilibrio nuevo se patentiza en el modo general con que el concilio trató todos los problemas, incluso cuando fueron formulados en constituciones dogmáticas, y queda bien reflejado en el modo nuevo como debe realizarse la formación de los sacerdotes y de los agentes de pastoral (*Optatam totius*, 16), que debe tener a la Sagrada Escritura como alma de toda la teología.

Con esa nueva orientación, el Vaticano II respondía sobre todo a las exigencias mismas de una historia de la salvación, esto es, a motivos surgidos de la fe y de la vida cristiana. Pero respondía también a los signos de los tiempos, uno de los cuales es el descubrimiento de la importancia teórica y práctica de lo histórico a la hora de penetrar, interpretar y transformar una realidad que es esencialmente histórica. El hombre es una realidad histórica, una esencia histórica; la historia es una realidad de extraordinaria densidad metafísica y las relaciones del hombre con Dios, fundadas en la libertad, son constitutivamente históricas. Con ello los creyentes y la Iglesia estarán más capacitados y dispuestos para comprender lo que la historia ha supuesto en la configuración de la vida cristiana y lo que la vida cristiana ha supuesto y debe suponer en la configuración de la historia. Así se ha facilitado el camino para comprender —y actuar en consecuencia— lo que la historia ha aportado a la salvación y lo que la salvación ha aportado y tiene que aportar a la historia.

2. Historia de la salvación

No sólo de hecho, sino por la naturaleza misma de las cosas es la historia el lugar privilegiado de la revelación y de la salvación, tal como han sido queridas libremente por Dios. Entendemos aquí por formalmente histórico aquello que pasa a ser actualmente real en virtud de una opción, sea ésta puesta por un sujeto individual para sí o para los otros, sea puesta por un sujeto social. Hay historia siempre que hay actualización de posibilidades —y no sólo actuación de potencias— mediante una opción (Zubiri). Son ciertamente complejas las relaciones de naturaleza e historia en el hombre, porque la naturaleza en él se abre a la historia y la historia reobra sobre la naturaleza, capacitándola cada vez

más, con lo cual se le abren al hombre y a la humanidad nuevas posibilidades, que hacen de la realidad del hombre y de la humanidad así como de su vida el que sean siempre la misma, pero no sean jamás lo mismo. Es en ésta realidad histórica así entendida donde puede darse la revelación y la salvación como una sobrevenida gratitud a la gratitud fundamental de la creación.

Ciertamente, el presupuesto fundamental de la revelación estrictamente tal y de la fe que responde a ella es la existencia de una inteligencia y de una voluntad, de un aprehender la realidad y de un optar desde ella. La existencia y la naturaleza de esta inteligencia y de esta voluntad son debidas a un proceso natural formalmente evolutivo y regido por las fuerzas naturales de la evolución, supuesto que Dios ha querido que la creación sea evolvente o evolutiva en su despliegue espacio-temporal. Esta inteligencia humana, enfrentada con la realidad que la circunda, puede ver en ella, sobre todo en esa realidad que es el hombre, algo que le manifiesta lo que es Dios. El hombre aparece cuando la naturaleza, entendida ahora como materia, ha dado ya cualitativamente todo de sí. Manejando teórica y prácticamente esa naturaleza y experimentándose a sí mismo como realidad tiene en principio todo lo requerido para conocer lo que Dios ha querido manifestar de sí mismo. Pero incluso esto que puede llamarse revelación natural de Dios tiene forzosamente historia, sobre todo por parte del hombre. Por parte de la naturaleza, sólo en un sentido inapropiado, porque no se da propiamente hablando una historia natural, sino tan sólo una evolución natural. Pero por parte del hombre la captación nunca total de lo que es la naturaleza, implica un proceso, una diferenciación de puntos de vista, una mayor capacitación de las propias dotes humanas, una multiplicación y estructuración de posibilidades estrictamente tales. Puede haber además ojos ciegos para determinadas dimensiones de la realidad, intereses oscuros que impiden la captación acertada y plena de esa realidad hasta el punto de que en principio no puede negarse que el hombre mismo y la humanidad vayan obturando posibilidades de intelección y de realización, con lo cual, dejados a su suerte, ni siquiera sean capaces de descubrir puntos fundamentales de la realidad y, sobre todo, lo que Dios manifiesta de sí en esa realidad. Diríamos entonces que incluso la llamada revelación natural y la realización moral del hombre tienen historia, son históricas. Forzosamente tiene que ser así, porque el hombre y la sociedad son realidades esencialmente históricas.

Pero todavía es más evidente que una posible segunda comunicación de Dios como verdad iluminada y como realidad donada tiene que darse a través de la historia, en cuanto ésta no es un proceso predeterminadamente establecido ni siquiera en la línea indeterminista de la naturaleza puramente material. Los procesos predeterminadamente establecidos pueden comunicar algo nuevo sólo en tanto que el captador de ellos ha renovado su capacidad de captación, pero no en tanto que el proceso mismo permita una novedad radical, surgida opcionalmente y no meramente como resultado del azar. En cambio, los procesos

estrictamente históricos, fueren o no fueren las llamadas leyes de la naturaleza, abren el ámbito de lo estrictamente nuevo y con ello la posibilidad real de que algo estrictamente nuevo sea comunicado, sin que por ello resulte algo extrínsecamente sobreañadido. Lo estrictamente nuevo, como resultado de un proceso estrictamente histórico, está enlazado con un pasado que se hace presente no sólo en forma de recuerdo, sino en forma de posibilidades reales y capacidades adquiridas, pero por otra parte este *novum* sobreviene e irrumpe en lo dado y elaborado como un futuro imprevisible y gratuito.

La historia, en efecto, es lo transcendentamente abierto porque engloba en sí la apertura de la realidad y la doble apertura unificada de la inteligencia y de la voluntad, de la aprehensión y de la opción. Esta apertura que en cada hombre es la apertura transcendental elevada de un "existencial sobrenatural" (Rahner), es en la totalidad de la historia la apertura transcendental elevada de una historicidad gratuita. La aceptación de esta historicidad transcendental gratuita, querida por Dios desde un principio y por tanto principio ella misma de historia, es algo que se impone necesariamente, si queremos mantener al mismo tiempo que la elevación de la historia a Dios no es algo extrínsecamente añadido y que, sin embargo, esa elevación va más allá de lo que una pura historia puede dar de sí. La historia es de suyo transcendentamente abierta y en esa transcendentalidad está ya la presencia, al menos incoada, de Dios. Pero esta misma transcendentalidad, aunque de un modo solamente análogo, se hace presente en cualquier realidad. La transcendentalidad distinta que de hecho aparece en la historia es una transcendentalidad elevada y doblemente gratuita, que sólo la conocemos refleja y temáticamente como tal, cuando aparecen toda una serie de sucesos históricos, de personas, palabras y obras históricas, que se conjugan y se entroncan en aquella transcendentalidad primera. Esto no ocurre tan sólo en tal o cual individuo separado ni siquiera en la totalidad de los individuos en tanto que separados, sino también en ese tipo peculiar que es la historia, por lo que es la historia misma y no sólo los individuos que están en ella la que está llamada a ser historia de salvación. El sujeto de esta historia es la humanidad entera, la especie humana entendida en toda su amplitud, complejidad y unidad; y es ese sujeto histórico, no sólo colectivo, sino unitario, el que es portador de la historicidad transcendentamente abierta, pero lo es no dejando aparte las obras históricas, porque éstas van a ser la objetivación de un sí a la comunicación de Dios o de un no a esa comunicación. Las obras históricas, todas ellas, aunque en distinto grado, son objetivación de la gracia en la que concuerdan la donación divina y la acción humana o son objetivación del pecado, donde la acción humana queda apoderada por el mal al que objetiva rechazando a la par el ofrecimiento de la gracia.

Tanto por la densidad metafísica de la realidad histórica como por su esencial apertura se convierte la historia, biográfica y social, en el mejor lugar (densidad metafísica) y en el único lugar (apertura) donde es posible una

revelación y salvación doblemente gratuitas, que permiten a los hombres y a la humanidad participar de la propia vida trinitaria de Dios y no sólo ser por la creación y la conservación lugar en que meramente se da Dios por presencia, esencia y potencia. Puede mantenerse que en todo acto creador hay una manifestación *ad extra* de la propia vida trinitaria de Dios (Zubiri), pero no todo lo creado puede vivir esa vida trinitaria. Esto sólo le es posible al hombre y sólo le es posible históricamente. La historia de Dios (Darlap) no se da formalmente en la evolución de la naturaleza, sino en la historia de los hombres. Mucho han sabido y han dicho los hombres acerca de Dios contemplando la naturaleza, pero ello ha sido porque la manifestación de Dios en la naturaleza ha ido acumulándose históricamente en las tradiciones humanas que constituyen una única tradición, si es que el sujeto de ésta es el *phylum* humano en cuanto tal (Zubiri). Pero donde la novedad gratuita de Dios más se ha manifestado y más ha enriquecido a la humanidad ha sido y es en comunicación estrictamente histórica a determinadas personas, los profetas de todo tipo, y a pueblos enteros con los que ha ido estableciendo distintas alianzas. Obviamente para los cristianos este máximo de comunicación histórica la ha realizado Dios en la biografía humana e histórica de Jesús de Nazaret hace cerca de dos mil años, aunque esa comunicación tenga sus antecedentes reales e interpretativos así como sus consecuentes también reales e interpretativos: Jesús vive de la tradición judía, y en ella, de otras muchas tradiciones, y Jesús continúa viviendo en la tradición de otros muchos pueblos y de otras personas. Piénsese, por ejemplo, en el desarrollo histórico de las palabras y de la vida de Jesús en la elaboración dogmática de Pablo. Pero el Jesús histórico vivió en un lugar y en una fecha determinados, sepamos mucho de ello o lo ignoremos, y debe ser entendido y analizado como realidad histórica y no como realidad a-histórica, a la que la historicidad no afecta en lo fundamental. Lo mismo ha de decirse de cualquier otro momento anterior o posterior a él. Sin olvidar además que el propio Jesús anuncia una segunda venida en la que culminará históricamente esta historia para entrar a otro estadio, donde la historicidad de cada hombre y de la humanidad entera toma otra forma sin tener por ello que ser totalmente abolida.

No por eso debe confundirse la historia con la pura subjetividad. Una cosa es definir lo que es formalmente histórico y otra describir lo que es la realidad histórica en toda su integridad. Ya en la definición de lo histórico como actualización opcional de posibilidades ha de tenerse en cuenta que tanto la opción como las posibilidades están enraizadas en unas muy determinadas formas de materialidad. Pero, además, esa formalidad histórica en su integridad real abarca la totalidad de la realidad, tanto la naturalmente dada como la institucionalmente objetivada. La historia no se confunde con la naturaleza, pero la asume y la abarca. Confundir lo formal y diferenciado de lo histórico con lo que es su realidad concreta y total llevaría a un idealismo de la historia y de la

libertad que contradice el modo concreto en que se da lo histórico. Una concepción idealista de la historia lleva a una concepción espiritualista de la historia de la salvación, con lo que ésta queda sustantivamente reducida y, lo que es peor, retraída de su lugar de acción, que es la historia total en su concreta realidad con sus presupuestos y sus resultados.

Pero la realidad histórica por ser reduplicativamente abierta y por ser el campo específico de la libertad humana ofrece sus dificultades propias a la revelación y comunicación divinas. Ante todo, por la propia finitud, no obstante su apertura indefinida, de la realidad histórica.

En efecto, la comunicación del misterio absoluto de Dios a una realidad finita y procesual presenta múltiples limitaciones y complicaciones. Por definición, debe haber una inaprehensibilidad fundamental, tanto en el orden de la realidad como en el orden del conocimiento, de la realidad absoluta de Dios que es constitutivamente para el hombre el misterio por antonomasia. A la infinidad misteriosa de la realidad divina ha de añadirse la libertad divina en la comunicación del misterio. Cuándo y en qué medida quiera comunicarse el misterio divino a los hombres es algo del todo imprevisible a la razón humana y del todo inmerecible al obrar y comportarse humano. Por razón de esa infinidad y de esa absoluta libertad, ningún momento histórico determinado puede arrogarse la posibilidad de abarcar totalmente el misterio ni siquiera de llegar al máximo que correspondería por parte del hombre. Ni siquiera en el caso de Jesús se da esta plenitud. Ante todo, porque en su misma vida hay una procesualidad, un crecimiento (Lc 2, 52), una plenificación al menos en la comunicación existencial; y, en segundo lugar, porque siempre quedaron incógnitas para el Jesús histórico, cuestiones fundamentales atañentes a la revelación y a la comunicación divina (Mc 13, 32; Mt 24, 36). Esto no obsta para que Jesús quede como criterio definitivo de cualquier comunicación salvífica de Dios. Y, aunque en el fin de la historia con su juicio final ya se habrá llegado a la consumación del hombre y a la plenificación de la comunicación divina, todavía el misterio absoluto de Dios seguirá inabarcable, a la espera de que el nuevo eón, historia sin tiempo, acerque más y más al que da y al que recibe.

Desde el punto de vista interpretativo de pluralidad y diversidad de historias, a lo largo de más de cuatro millones de años de humanidad, hacen sumamente complicado el discernir qué cosas anuncian y favorecen el advenimiento de Dios y qué cosas lo ocultan y lo dificultan. La historia tiene edad y muchos años de ella pueden ser y son de hecho más propicios que otros para el modo del encuentro con Dios. Hay formas primitivas, prometedoras y maduras; puede haber formas arcaicas, modernas y pos-modernas; las hay casi inmutables y en otros momentos en acelerada transición. La voluntad salvífica universal de Dios no se manifiesta ni se da de igual forma en distintos momentos de la historia y

en los diferentes pueblos. Aun el pueblo judío que tuvo una promesa especial y una alianza irrompible, dejó de ser el único o privilegiado sujeto del ofrecimiento divino en su unidad con la aceptación humana (Rom 9-11). Por otro lado, esa voluntad salvífica puede darse donde menos se espera hasta el punto que un pagano puede ser el mesías provisional enviado por Dios para salvar a su pueblo (Is 48,12-19) o para castigar a los enemigos del pueblo. No es por ello fácil decidir, desde luego no antes de Cristo, pero tampoco después, quiénes son los enviados por Dios para dar más vida a los que carecen de ella y quienes son los falsos profetas, que diciendo a cada rato "Señor, Señor" no son, sin embargo, aceptos a Dios ni mensajeros de su palabra y de su vida, sobre todo, si no se hace, como no se debe hacer, una separación contrapuesta en lo que dona por naturaleza y en lo que regala por gracia. La compleja marcha de la historia no permite valorar unívocamente los acontecimientos, pues en ellos hay que distinguir su dinamismo de sus resultados así como la acomodación a un momento determinado en el que no cualquier alimento es asimilable.

Además de esta dificultad intrínseca para la comunicación divina por razón de la naturaleza formal de la historia en relación no sólo con el misterio absoluto, sino con la que ella misma es, están las limitaciones de la autocomprensión histórica. La historia es estrictamente material y está sometida a fuerzas e intereses sectoriales que no sólo la pueden empechar sino llevarla incluso a pecar contra la luz. Las fuerzas y los dinamisismos de la historia y los agentes que en ella participan pueden ocultar y desfigurar la comunicación de Dios. La historia llamada a ser reino de Dios puede convertirse en determinados tiempos y lugares en reino del mal y del pecado; la historia llamada a ser campo de liberación y de libertad puede convertirse en campo de dominación y de servidumbre. Las tinieblas sin ahogar del todo la luz pueden oscurecerla hasta el punto de que se haga difícil encontrar el camino; las fuerzas de la muerte pueden momentáneamente —en un momento histórico que puede alargarse por siglos— imponerse sobre las fuerzas de la vida hasta el punto de que la tierra casi toda se convierta en lugar de desolación. En estas condiciones, la autocomprensión histórica propende a gigantescas ideologizaciones que son todo lo contrario a la revelación y el desocultamiento de la verdad, precisamente porque con anterioridad se ha caído en idolatrificaciones que absolutizan lo relativo y relativizan lo absoluto. Los padres de la mentira, quizá ellos mismos culpablemente autoengañados y autojustificados, se adueñan de la conciencia colectiva y la impulsan a nuevas idolatrías, generadoras a su vez de nuevas ideologizaciones engañosas. Lo que el discurso escatológico de Jesús anuncia para los días del mal no es algo que sólo ocurrirá al final de los tiempos. Al final sólo ocurre en la historia lo que se ha venido fecundando en ella. Los últimos días ya han empezado, porque no hay rupturas intransitables en los procesos históricos; la anticipación de la prueba es permanente para cada hombre y para cada generación, aunque puede darse en distinto grado y de

distinta forma. No que ya estemos en el tiempo final, cuando la historia esté llamada a convertirse en suprahistoria, pero sí que siempre se está en la historia como prueba final, donde lo que no es milagro parece milagro, lo que no es revelación parece revelación, lo que no es comunicación divina parece serlo y, sobre todo, quien no es mesías parece haberse arrogado esa función. Y, recíprocamente, puede estarse desechando el milagro verdadero, la revelación auténtica, la más honda comunicación divina y la más enriquecedora historización del mesianismo sin que la mayor parte de los hombres, incluso de los llamados creyentes, se percaten de ello. La historia que es el lugar por antonomasia de la revelación y glorificación de Dios es también lugar de ocultamiento y de perdición.

3. Salvación e historia

La historia es ya en sí misma la posibilidad fundamental de salvación, porque como tal ha sido querida por Dios. Posibilidad tan sólo, pues el que sea realmente salvada depende de la libertad de Dios y de la libertad de los hombres. Es en sí misma manifestación y presencia siempre abierta de Dios y puede serlo de manera siempre creyente hasta poderse llamar y ser reino de Dios. Pero, ¿en qué forma se está dando salvación en la historia?

Qué salvación se está dando en la historia sólo es verificable desde la salvación que anuncia Jesucristo. No significa esto que toda salvación, aun la entendida estrictamente como tal, proceda del Jesús histórico por la vía de una causalidad directa o indirecta. Hay salvación antes de Jesús y hay salvación después de Jesús, sin que esto signifique que esta salvación no esté siempre referida a él, sin que esto signifique que haya salvación fuera de Jesús. Las múltiples afirmaciones bíblicas de que sólo en Jesús hay salvación deben concordarse con otras muchas que aseguran la presencia de Dios salvador en muchos hombres que nunca conocieron explícitamente la existencia de Jesús ni se entregaron personalmente a él como revelador y salvador. No obstante esto, para hablar con seguridad de quiénes están salvados y de qué está salvado, de cuáles son los criterios y los caminos de salvación, el Padre ha querido que sea el Hijo el mediador de la salvación por la vivificación de su Espíritu.

a) Desde esta perspectiva podemos decir que el primer aporte de la salvación a la historia es la superación del pecado. La historia tiene la doble posibilidad fundamental de ser una historia dominada por el pecado o dominada por la gracia. Y esto tanto en la conducta y en el ser de cada una de las personas como en los comportamientos colectivos y las estructuras institucionales de las distintas colectividades sociales. De hecho, aunque es reconocible en muchos lados y de muy distintas formas la presencia de la gracia, también es reconocible de manera muy extensa e intensa la presencia del pecado con su correspondiente ausencia de la gracia, con su consiguiente necesidad de salvación.

Esa presencia del pecado en la vida personal está dramáticamente subrayada a lo largo de toda la revelación vetero y neotestamentaria. La Carta a los Romanos lo subraya sistemáticamente, precisamente en relación con la salvación de los individuos y de los pueblos. De ella podemos sacar una relación de los pecados bastante completa que se apoderan de los individuos hasta hacerlos constitutivamente pecadores: "lentos como están de toda clase de injusticia, perversidad, codicia y maldad; plagados de envidias, homicidios, discordias, fraudes, depravación: son difamadores, calumniadores, hostiles a Dios, insolentes, arrogantes, fanfarrones, con inventiva para lo malo, rebeldes a sus padres, sin conciencia, sin palabra, sin entrañas, sin compasión" (Rom 1, 29-32). Son pecados que van degradando la naturaleza humana, que impiden al hombre ser hombre, pero que no por ello dejan de ser pecados que niegan la gracia, la presencia salvadora de Dios en el hombre; con ellos no sólo desaparece la vida humana, sino también la vida divina. Así no es posible la vida cristiana tal como la anuncia Jesús en el Sermón del Monte. Vista la realidad de la vida humana y del hombre frente a la experiencia humana de la vida divina que Jesús anuncia en diversos lugares, entre los que destaca la promulgación en el momento de su nueva ley, aparece cuán lejos de Dios se encuentra el hombre, cuánto necesita de salvación y de su correspondiente conversión. Por eso la constante llamada de Jesús a la conversión por la cercanía del reino: el anuncio del reino ya presente empuja a la conversión y la conversión es necesaria para que irrumpa en el corazón del hombre su fuerza transformadora.

La presencia del pecado en la vida colectiva es también un anuncio incontestable de la revelación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, hasta el punto de que la historia se presenta más como una historia de condenación que como una historia de la salvación. En la propia tradición de Jesús, el pecado entendido como rechazo de su ofrecimiento salvador aparece ligado a la destrucción de la ciudad (Jerusalén) y, en la proyección de los tiempos a la destrucción apocalíptica del mundo. Esto no es debido a que muchas personas pecaron sino a que, por ello, la ciudad y el mundo son ya negación de Dios. Que esta afirmación y negación de Dios tenga que ver con las necesidades básicas de los hombres, ya no sólo en un sentido general de presencia de Dios en sus criaturas, sino en el mucho más específico de presencia negada o afirmada del propio Jesús en personas y realidades que aparecen como puramente naturales, queda de manifiesto nada menos que en la formulación simbólica que hace el propio Jesús de lo que será la palabra definitiva sobre los hombres y sobre el mundo, de lo que será el juicio final (Mt 25, 31-46). Ese será el juicio de las naciones, el juicio de los pueblos y no sólo el juicio de cada uno de los individuos. Por eso, el Vaticano II, en la *Gaudium et spes*, siguiendo una larga tradición de la Iglesia, insiste tan largamente en analizar y condenar los pecados del mundo, tanto dentro de cada nación como en las relaciones internacionales. No se llevaría adelante la vida y la acción de Jesús, si no se

trabajase por la superación de estos pecados objetivados en estructuras institucionales, en comportamientos colectivos y en el modo como se constituyen los procesos que van determinando la configuración de la historia, en la que los hombres viven su propia existencia.

Frente a esa historia de la condenación debe hacerse cada vez más presente la historia de salvación. La salvación tiene que superar a la condenación. Si la salvación, como ausencia del pecado y presencia de Dios, fuese acrecentando su eficacia en el corazón del hombre y en las leyes de la historia, haría desaparecer de ésta lo que tiene de más negativo. Esto supone una cierta gradualidad histórica y una cierta gradualidad biográfica, pero no por ello cabe el abandono a la tolerancia. La salvación es por sí misma, en hechos y palabras, denuncia del pecado, pugna contra él. No es sólo perdón y comprensión; es también acción eficaz y, desde luego, acción decidida. Aquí también el ejemplo de Jesús es pauta decisiva de cómo actúa la salvación en la historia. No sólo es intolerante con el pecado siempre, sino que lo es muy frecuentemente con el pecador, siempre que éste revista características de impenitencia y violentador de los más débiles. La línea profética veterotestamentaria no es abandonada por Jesús, quien acaba siendo víctima de su enfrentamiento con el pecado y de quienes han hecho del pecado su modo habitual de relacionarse con los demás. Los pecados no sólo deben ser perdonados, sino que deben ser quitados del mundo, no sólo con la transformación de los corazones, sino con la creación de nuevas estructuras.

b) El hombre nuevo y la tierra nueva son, desde un ángulo más positivo, lo que la salvación ha de traer a los hombres para que todo quede reconciliado y definitivamente recapitulado y así Dios sea todo en todos y en todo. Cuando esto ocurra finalmente la salvación habrá sido consumada.

El hombre nuevo es el hombre convertido y transformado. Pero convertido y transformado no sólo en el interior de su corazón, no sólo en la recuperación de un corazón de carne que sustituya el corazón de piedra, sino en el conjunto de sus acciones tanto en relación con los demás como en sus objetivaciones permanentes. La salvación es operativa cuando hay conversión y transformación. Se convierte el rico Zaqueo cuando, por la presencia de Jesús, cambia de corazón y cambia de conducta. Y así tanto más en el evangelio. La conversión no es sólo ausencia y aun negación del pecado, sino que es sobreabundancia de gracia: que allí donde reinaba el pecado, reine la gracia, allí donde prevalecía el poder del pecado y del maligno, prevalezca el poder de la gracia y del Espíritu. Pero esto no de una manera abstracta o puramente intencional, sino de una manera concreta y material. Las palabras de Jesús y la vida de Jesús no dejan mucho lugar a la abstracción, incluso cuando se admita que la literalidad no es la forma mejor de la fidelidad; las palabras y la vida de Jesús tampoco dejan mucho lugar a la pura intencionalidad, porque aun cuando la intención pura es

elemento esencial del seguidor de Jesús, lo es también la encarnación de las obras con su propio peso y significado.

Al hablar del hombre nuevo el mensaje cristiano subraya la necesidad de pasar por la muerte. Esta muerte no es sin más la muerte biológica que sitúa al hombre y sus problemas en otra dimensión, sino que es la muerte al hombre viejo, no sólo en sus actos, sino en sus tendencias. Hay una ruptura en el modo de vida y, aún más profundamente, en la vida misma, de la que ya no es principio el pecado, sino la gracia. No se trata de una pura reforma de costumbres, sino de un salto a otra cosa, de una nueva forma de ser hombre, de un hombre nuevo, surgido tras la muerte y la sepultura del viejo.

Pero no se trata del hombre nuevo, sino también de la tierra nueva. No hay hombre sin tierra; no hay novedad del hombre sin novedad de la tierra. La tierra significa aquí la totalidad del mundo social e histórico en el que el hombre vive. Puede decirse que el hombre nuevo hará nueva la tierra, pero también de igual forma que la tierra nueva y buena hará hombres buenos y nuevos. Es un hecho por demás constatado hasta qué punto la configuración de la vida humana depende de la estructura social en que se desenvuelve, que nunca será neutra para él, sino principio de humanización o deshumanización, principio de vida o de muerte, principio de pecado o de gracia. Esta tierra para ser nueva tiene que pasar también por la muerte. No hubiera sido así, si se hubiera podido seguir el idilio del paraíso. Pero en vez del paraíso el hombre hizo y sigue haciendo un infierno. De ahí la necesidad de que medie entre la tierra vieja y la tierra nueva el cambio de la muerte. En qué pueda consistir social e históricamente este cambio de la muerte es algo que teológicamente no puede determinarse. Lo único que puede aventurarse es que ha de tener cierto carácter de subversión y revolución, dando a estos términos no un sentido sociológico e histórico actual, sino el sentido profundo de la necesidad de cambios esenciales. Tanto la renovación del hombre como la de la tierra, sin las que la historia no podría ser salvada, necesitan de mediaciones. Mediaciones interpretativas y mediaciones efectivas (C. Boff). Es la historia la que debe ser salvada y la historia tiene su propia objetivación institucional, sus propias leyes y dinanismos, sus propias fuerzas, cuya autonomía debe ser respetada porque responde a una realidad propia. Sin pretender aquí catalogar y menos sistematizar la serie de mediaciones, conviene apuntar a algunas de ellas por su importancia y por su posible ejemplaridad para otro tipo de mediaciones.

Está, en primer lugar, la mediación de la cultura. Es un problema clásico en la teorización y en la praxis del mensaje cristiano. La fe se ha presentado siempre con un ropaje cultural y, a su vez, ha pretendido transformar las culturas. Sobre el éxito o fracaso de esta doble operación pueden hacerse juicios muy diversos, según los casos. Pero el desafío está planteado. Sin la salvación de la cultura es imposible la renovación de la tierra y es muy difícil la

renovación del hombre. Puede considerarse la cultura en las distintas formas históricas que se ha dado y se sigue dando como una forma de salvación. A través de las culturas, incluidas en ellas no sólo elementos religiosos y morales, sino también interpretivos y lúdicos, la voluntad salvífica universal de Dios ha ido salvando a los hombres tanto en el orden de la revelación como el orden de la santificación (Darlap). Esta afirmación podrá relativizarse, pero no puede ser negada, si es que aceptamos la voluntad salvífica universal de Dios y su paternidad universal y si es que atendemos a los logros mejores de cada una de las culturas. Pero, a su vez, la voluntad y la acción salvífica deben hacerse más presentes y visibles en las distintas culturas. Para ello se requiere una inculturación de la fe. Esta inculturación de la fe no sólo enriquece, purifica y aun renueva las culturas, sino que enriquece, purifica y renueva la misma fe. Toda fe es vehiculada por una cultura y esta cultura que, por un lado, la hace presente y le da eficacia, por otro, la limita y la oscurece. En el caso concreto de la fe cristiana, que pretende ser absolutamente universal, sólo cuando se haya vestido y desvestido de todas y cada una de las culturas de la tierra, habrá mostrado su plena universalidad salvífica. Solamente así estará en disposición mejor de salvar las culturas y con ellas el marco autointerpretativo, valorativo y orientador de cada pueblo y del conjunto de la humanidad. La salvación de la historia pasa por la salvación de las culturas.

Otro de los grandes vehículos de la salvación en la historia son los sistemas económicos y socio-políticos. Sin una congrua satisfacción de las necesidades básicas y sin un respeto consolidado de los derechos humanos fundamentales no es posible hablar de salvación en la historia y de salvación de la historia. Al contrario, ha de hablarse de hombres y pueblos enteros oprimidos y reprimidos, cuyo clamor, como repite tantas veces la Escritura y últimamente el magisterio de la Iglesia, ha llegado hasta los oídos de Dios y le ha colmado de indignación. No se trata, por tanto, de un problema puramente social o político sino, que se trata de un problema estrictamente teologal, que tiene que ver con la voluntad salvífica de Dios y con la instauración del reino de Dios entre los hombres. Ahora bien, que en cada una de las naciones y en el conjunto de la humanidad se dé un orden social justo, en el que las necesidades y los derechos de todos, pero preferencialmente de las mayorías, sean satisfechos y respetados, es algo que depende del sistema socio-económico y político imperante. Aquí tampoco puede hablarse de tierra nueva y de hombre nuevo, si los sistemas económicos y políticos son en sí mismos y en grado importante resultado del pecado, del afán de riqueza, poder y dominación, al tiempo que son objetivación de ese mal y configuración tanto de la vida de los opresores como de los oprimidos. Bien puede ser que algunos de éstos se conviertan dentro de un sistema opresivo como hombres nuevos, luchadores hasta el don de sus propias vidas en favor de sus hermanos y de un orden más justo. Pero ello no obsta, sino que prueba lo contrario, a que haya de reconocerse la necesidad de la transformación de los

sistemas económicos y políticos, convertidos en ídolos absolutos a los que se sacrifica la dignidad de la vida de los humanos, unas veces por la vía de la explotación y otras por la vía del consumismo. Los dos grandes sistemas económicos hoy imperantes, el capitalismo y el marxismo, no son precisamente vehículos de salvación de la historia; a lo más pueden considerarse como etapas de un proceso, que deben ser superadas, a través del paso por la muerte, hacia formas superiores de humanidad. Y lo mismo debe decirse de los sistemas políticos. Sobre todo ello el mensaje de salvación y las acciones salvíficas tienen mucho que aportar, si de veras son eficaces.

En tercer lugar, ha de tenerse en cuenta a las fuerzas sociales, muéstranse en la forma que sea, según los tiempos y lugares, que operen más visiblemente en la historia. Ciertamente, la historia no puede reducirse a la política ni a la economía. Ni siquiera hay por qué considerar que, al menos en la historia de la salvación, sean lo político o lo económico lo que domina y/o determina (Althusser) en última instancia todo lo demás. Por eso, al hablar de fuerzas o agentes sociales hay que pensar también en los que hacen cultura en toda la amplitud del término. Sobre todos estos agentes y fuerzas sociales ha de operar asimismo la salvación. Y para ello, en un primer paso, deben constituirse en sujetos históricos, en determinadores del curso de la historia, no olvidando en ningún momento los condicionamientos de toda libertad personal o colectiva. El estar absoluta o casi absolutamente sujeto-a la historia es una muestra de cuán lejos está la historia de ser un reino de la libertad y de la donación amorosa. Pero incluso cuando se pretende haber llegado a ser sujeto activo de la historia, no por eso puede hablarse de que la salvación ya está presente. Porque sin la transformación de ese sujeto, lo que puede seguir reinando es el mal y no la gracia. Como, además, lo normal es que el sujeto de la historia sea una colectividad, la pregunta queda abierta, de qué colectividad y en qué condiciones puede contribuir mejor a la salvación de la historia, en cuanto esa salvación, sin reducirse a lo histórico, debe hacerse presente en ella. Pero el hecho inconcluso es que se necesita quién historicice la salvación.

Determinar qué cultura, qué sistema económico y político y qué colectividad son en este momento histórico los que aparecen como mejores mediadores de la salvación, tal como ésta está delineada en el mensaje de Jesús, es una cuestión abierta, que supera el propósito de este artículo. No obstante, no es una cuestión absolutamente abierta para la que quepa dar cualquier respuesta. El mensaje de Jesús, precedido por la revelación del Antiguo Testamento y por otras formas de revelación, seguido por el envío de su propio Espíritu y contrastado con los hechos históricos, muestra claramente muchas de las cosas que no son tolerables así como los trazos generales de una utopía que debe ser historizada; muestra también un lugar y un criterio, el de la opción preferencial por los pobres, cuyo manejo acertado puede orientar y fortalecer la presencia de la salvación en la historia.

De distinta forma puede ser salvado cada uno de los hombres, la humanidad y las instituciones humanas. Sólo el hombre y la humanidad pueden ser primero intrínsecamente elevadas y después colmadas y transformadas por lo que puede llamarse la comunicación divinizadora del Dios trinitario. Pero la refluencia de esa divinización sobre la vida y el obrar humanos así como sobre sus objetivaciones históricas no sólo deben darse, sino que su presencia y el grado de ella es un criterio, al menos indirecto, de esa divinización. Los hijos de la luz no hacen de sus obras tinieblas y los árboles buenos no dan malos frutos. Los malos frutos y las tinieblas, en cambio, muestran que el principio de donde proceden no es el Dios de la vida, sino los dioses de la muerte.

4. ¿Hay salvación en la historia?

Quienquiera que mire con ojos críticamente realistas los distintos escenarios de la historia no puede menos de hacerse la pregunta de hasta qué punto puede decirse que la historia ha sido ya salvada. No pareciera que la venida de Jesús ha hecho de la historia una historia de salvación; no parece que la salvación, en cuanto procede de Jesús, haya hecho mella profunda en la historia, como para dividirla en lo que fue antes de su nacimiento y en lo que fue después. Pudo parecerlo cuando se confundió la historia con la civilización occidental y cuando ésta fue dominada, al menos durante diez siglos, por la ideología más que por la fe cristiana. Aun en ese caso y en ese período, sin negar los grandes aportes de la fe a la mejora de la historia, cuán lejos se está de poder hablar de una historia humana, cuánto menos de una historia divina. Y si esto era así, respecto de las épocas y lugares donde dominó la ideología cristiana sobre la cultura y las estructuras sociales, desde una perspectiva más amplia en el espacio y en el tiempo, la visión tiene que ser forzosamente más pesimista.

Pudiera pensarse aún que la punta de lanza de la historia sigue representada por los pueblos en los que más ha influido la fe cristiana, sobre todo en su versión protestante. Pero esta visión autocomplaciente choca con el estado actual de la humanidad, tan fuertemente condenado por la *Gaudium et spes* del Vaticano II o por la *Populorum progressio* de Pablo VI, así como por Medellín y Puebla. La extrema pobreza en que vive más de la mitad de la humanidad, las guerras permanentes, la brutal desigualdad entre los miembros de la misma familia humana, los cientos de miles de víctimas de la represión incluso por parte de gobiernos que se dicen occidentales y de inspiración cristiana, la civilización del terror como medio fundamental para evitar la destrucción total de la vida humana, la descomposición moral, las idolatrías del poder, del dinero y del placer, el egoísmo y la separación belicosa entre pueblos, culturas y naciones... Todo ello parece sustentar la afirmación de que el mal reina sobre el bien o de que, al menos no puede hablarse de salvación de la historia y apenas de salvación en la historia. La presencia y la eficacia de la obra de Jesús quedarían reducidas a ser un pequeño fermento, incapaz de transformar una

masa, más dominada por el mal que por el bien, no obstante algunos avances científicos y técnicos y algunos movimientos sociales que tratan de cambiar las cosas hacia un mundo más justo y más humano, donde todos sean respetados como hijos de Dios y hermanos en Jesucristo.

Esta situación remite a un planteamiento cristológico. ¿Fracasó Jesús durante su vida mortal en el anuncio y realización del reino de Dios? ¿Le obligó la experiencia de su fracaso a plantear de forma menos histórica la tarea de la realización del reino? ¿Fue necesario recurrir a una pronta parusía en el que una segunda venida triunfante corrigiese el fracaso de la primera venida en humildad? ¿Fue necesario pensar que la salvación carecía propiamente de historicidad, de modo que debiera estimarse como algo que se da tan sólo en la interioridad subjetiva y sobre todo en una existencia después de la historia? ¿Es la historia tan sólo el lugar de prueba de los humanos, que en ella se juegan su destino eterno, en un más allá en el tiempo y en el espacio, único lugar donde se da plenamente la salvación? ¿Sólo más allá de la historia se realizará plenamente el reino de Dios predicado por Jesús, de tal forma que la salvación se ofreciera a los hombres en la historia, pero no estaría prometida a la historia misma?

La experiencia de Jesús en la historia y la experiencia de los cristianos que siguen la obra de Jesús llevan por lo pronto a la conclusión de que la salvación, por más que esté presente incipientemente, no está todavía al alcance de la mano en plenitud. Ni siquiera la vida total de Jesús, antes de su muerte, reconoce la totalidad del proceso salvífico; ha de esperarse a su resurrección y a su exaltación para que pueda hablarse plenamente de salvación en la comunicación de la divinidad a la humanidad. La argumentación que llevó a Kant a postular la inmortalidad del alma para que pudiera armonizarse la vida justa y la vida feliz puede ser aquí recordada para sustentar la promesa de Jesús sobre la vida eterna: la seguridad de la vida eterna para los elegidos, donde se dará la mayor comunicación posible de Dios a su criatura, es el punto fundamental de la salvación. La salvación por antonomasia se da más allá de la historia tras la resurrección del hombre entero. Esto sólo es sostenible desde la fe, pero debe mantenerse incluso en los momentos más condenados de la vida y de la historia, cuando parece que Dios ha abandonado a sus elegidos, ante todo a su propio Hijo, y cuando parece que la historia entera está dominada por los poderes del mal.

La salvación, sin embargo, no es ahistórica. La salvación debe hacerse presente en la historia. El fracaso histórico de la salvación no prueba su inutilidad histórica. La historia no ha terminado. En los corazones de la mayor parte de los hombres hay el anhelo y la utopía de que mejoren las cosas, precisamente en la línea y el proyecto que refleja el reino. Ese anhelo, esa esperanza, esa protesta contra la injusticia y el pecado, ese ponerse a construir,

son, entre otras, buena muestra de que la salvación quiere irrumpir en la historia. El Apocalipsis, que aparece como el último de los libros revelados, expresa dramáticamente esta lucha de la fe de los justos contra el poder del imperio: en ella no se trata tan sólo de la pelea de la Iglesia naciente contra el imperio romano, sino que además se subraya la lucha permanente desde la que ha de enfocarse la historia de la salvación, la lucha entre Cristo, el principio del bien y de la salvación y Satanás, el principio del mal y de la condenación. En la lucha de la historia, el cordero vencerá, no obstante su sacrificio y su muerte. El que los poderes del mal hayan luchado inveteradamente contra el bien y, más en concreto, contra el bien de la salvación, anunciada, vivida y realizada por Jesús, muestra hasta qué punto ese bien pretende ser histórico, darse en la historia; si así no fuera, el poder del mal pasaría de largo ante la pujanza del mensaje de salvación de Jesús. No es así y no ha sido nunca así: el poder del mundo querrá subordinar mediante el halago y la cooptación la fuerza del evangelio de las más distintas formas ya desde Constantino o, cuando no lo logre, tratará de aplastarlo, como ya lo hizo con Jesús, con los primeros cristianos y con todos los auténticos cristianos, hasta el punto de que la persecución se ha convertido en signo de autenticidad. Pero esa persecución que es en el fondo reconocimiento del poder de la salvación no terminará jamás con ésta y no impedirá que la pequeña semilla vaya creciendo para que en la madurez de la historia represente el árbol grande que dé la sombra de la vida a los más, a la multitud.

Por eso el que todavía no se dé en la historia una cierta plenitud satisfactoria de salvación no es prueba definitiva de su fracaso. Es más bien prueba de que los hombres y especialmente los más llamados a anunciarla e historizarla han fallado en su misión. En la alianza no ha fallado la promesa de Dios, sino el aporte de los hombres. Desde esta perspectiva hay que releer hoy todos los reclamos que Yahvé hace a su pueblo, pero especialmente a los dirigentes de ese pueblo, religiosos y políticos. No es que haya de buscarse otra alianza —y en ese sentido la nueva alianza es definitiva, aunque no cerrada—, pero sí que haya de ponerse en marcha todo lo que Dios pide al hombre para que se dé la salvación, la salvación personal y la salvación histórica.

5. El sujeto histórico de la salvación

El sujeto histórico pasivo de la salvación es sin duda la humanidad entera. La humanidad entera y, en su medida, la creación entera ha sido llamada a la salvación, aunque esta salvación pudo haber sido de distintas formas, conforme a la naturaleza de lo que debe ser salvado y conforme a las decisiones de los hombres, frente a todo lo cual el Dios trinitario se muestra amorosamente libre y no, sin más, abstractamente libre. La divinización incipiente y distinta que se da ya en cada una de las criaturas busca plenificarse dentro de los límites de cada una de ellas y de la voluntad divina. Afirmar otra cosa sería negar el carácter trinitario de Dios y, más evidentemente aún, la primacía de su amor y de su

voluntad salvífica universal. Esto no niega que se dé la posibilidad real de condenación, esto es, de rechazo de la salvación ofrecida por Dios, ni implica necesariamente que la salvación, en lo que tiene de histórica, se realice plenamente en cada uno de sus momentos y en todas y cada una de las personas. Asimismo, la plenitud de la salvación, entendida como salvación eterna, esto es, como la donación plena de la vida trinitaria al hombre, sólo es posible para una esencia abierta (Zubiri) y sólo culminará más allá de la muerte. Pero esto no obsta para que esa misma salvación en otro grado y de otra forma pueda y deba hacerse presente en la historia, no sólo en el corazón de los hombres, sino en el conjunto de la historia, no excluida la propia naturaleza física, que canta la gloria de Dios y ha de ser la morada digna —no ecológicamente arruinada— de toda forma de vida. Todo debe ser salvado, aunque de forma distinta.

El sujeto activo de la salvación es por antonomasia Dios mismo y su mediador Jesucristo. Dios es el principio y fin de la salvación del hombre y ha querido ofrecérsela definitivamente a la humanidad en la encarnación, vida, muerte y resurrección de su Hijo. Buscar la salvación total fuera de Dios sería idolatría. Los falsos dioses no sólo no pueden dar la salvación total, sino que se convierten en principio de condenación. Nada ni nadie pueden ocupar el lugar de Dios ni de Jesucristo en la historia de la salvación. Por definición, la salvación es la presencia siempre mayor de Dios en la vida humana y en la historia de los hombres. Dios, principio de santidad y de felicidad, principio de plenitud y de progreso, alfa y omega de los hombres y de la historia. La verdad de este Dios es el Logos encarnado y el camino hacia la vida de Dios no es otro que Jesús, muerto y resucitado por nuestros pecados y por nuestra salvación.

Esta apelación al Dios trinitario como principio y fin de la salvación y a Jesucristo como mediador de la misma fundamenta, por un lado, la unidad de la historia y, por otro, su distinción. No hay sino una sola historia que brota de la voluntad amorosa y salvífica del único Dios verdadero, del Dios trinitario como verdadero Dios, por lo que la separación real entre una historia profana y una historia de la salvación debe ser abolida, no obstante las múltiples distinciones que deben hacerse dentro de la misma historia de la revelación y de la salvación (Darlap). Lo que sucede es que la unidad de la realidad histórica es estructural y no sustancial, presupone múltiples elementos distintos. Entre la concepción monista de la historia que explica su unidad como proceso diferenciador de una única sustancia y la concepción dualista que niega la unidad esencial de la historia y sostiene a lo más un cierto paralelismo entre los sucesos salvíficos y los sucesos profanos, es menester comprender la historia como una unidad estructural, en la que la diversidad cualitativa de los elementos es absorbida en la unidad estructural de su realidad profunda. Desde una concepción estructural puede salvarse, sin separación, la unidad de la historia y la diversidad de sus distintos elementos. Si por claridad mental hacemos la distinción, no exenta de peligros, en el concepto historia-de-salvación entre historia y salvación,

podríamos distinguir entre elementos más formalmente históricos y elementos más formalmente salvíficos; podríamos también hablar de un sujeto más formalmente histórico y un sujeto más formalmente salvífico. Pero esa distinción, si quiere conservar, como es debida, la unidad estructural de una única historia, expresada precisamente por el "de" en la historia-de-salvación, los elementos salvíficos deben estar vertidos a los históricos y los históricos a los salvíficos, así como lo deben estar el sujeto de la historia y el sujeto de la salvación. Esto hace que, en el caso de los sujetos, el o los sujetos de la historia sean realmente sujetos de salvación, siempre que hagan una historia de salvación y no de condenación, mientras que el o los sujetos de la salvación sean realmente sujetos de la historia a la que dinamizan y orientan por el camino de la salvación y no de la condenación. La única historia de la salvación podría ser historia de la gracia e historia del pecado, pero esto es más realista que afirmar la duplicidad de dos historias, una historia profana que se supone puramente natural y una historia sagrada que se supone puramente sobrenatural. En este punto, la doble naturaleza, humana y divina, de Jesús en la unidad profunda de una única realidad englobante de ambas, ofrece un modelo de interpretación. Si el comer, dormir, pasear, etc., de Jesús eran formalmente salvíficos, también las llamadas realidades profanas tienen en la unidad estructural de la historia su implantación salvífica, aunque su signo pueda ser positivo o negativo respecto de la salvación, pero al mismo tiempo signo positivo y negativo respecto de la historia. La materia del hombre, no por no ser psíquica ni confundirse con lo psíquico del hombre, deja de ser humana. De parecida forma lo histórico (humano) no por no ser sin más lo salvífico (divino) deja de ser formalmente historia de salvación.

Esta distinción sin separación permite concebir que haya acciones y sujetos más especializados en lo formalmente salvífico y acciones y sujetos más especializados en lo formalmente histórico. El sujeto subordinado al sujeto principal de la salvación que es Dios y su mediador Jesucristo con el Espíritu Santo, es la Iglesia con su conjunto de acciones salvíficas. Pero no todo en la Iglesia es salvífico ni todo lo salvífico queda encerrado en los límites de lo que es visiblemente la Iglesia. Muchas acciones de la Iglesia han conducido y conducen a la condenación, lo mismo que muchos miembros de ese sujeto colectivo que es la Iglesia. Basta con mirar al pasado y al presente de la Iglesia tanto por lo que toca a acciones y omisiones como por lo que toca a determinados sujetos (no excluidos obispos y papas). En el otro extremo hay sujetos activos de salvación y múltiples acciones salvíficas que no se dan en la visibilidad de la Iglesia. Muchas veces, el mejor prójimo, el que más ama y hace presente al Dios misericordioso del amor, no es el sacerdote, ni el letrado, ni siquiera el judío, sino el samaritano. El reconocimiento patristico y tradicional del "alma naturalmente cristiana" cobra especial relieve desde esta perspectiva. La gracia santificante y operante de Dios no se transmite exclusiva, aunque sí

formalmente, a través de los canales de la Iglesia visible ni a través de sólo los sacramentos. Hay otras religiones que son vehículos de salvación, aunque lo puedan ser de condenación. El criterio objetivo para discernirlo, después de su venida, es la existencia histórica y la palabra de Jesús.

Por lo que toca al sujeto activo de lo histórico en la unidad estructural de la historia de salvación, la cuestión queda todavía mucho más abierta tanto en el campo de la producción teórica-cultural como en el campo de la convivencia social. Sin embargo, hay un cierto criterio. Aunque en alguna forma puede decirse que todo lo bueno, verdadero, bello, valioso, etc., puede y debe ser asumido en una historia de salvación, el momento estructural de salvación orienta a la hora de valorar y seleccionar los elementos que pueden formar unidad estructural con la salvación, tal como es anunciada por Cristo. Así podría parecer que cuanta más riqueza tuvieran determinados individuos para ellos, sería eso mejor en la línea de la salvación, pero resulta que es, en principio, lo contrario: la riqueza es un permanente peligro para la salvación y, de hecho, la codicia se constituye no sólo en algo que aparta formalmente de Dios, sino en algo que rompe la historia y la conduce a la opresión. Podría parecer en el otro extremo que movimientos políticos y culturales no fueran asimilables en la historia de salvación por cuanto tal vez se oponen a ciertas formas de Iglesia institucional, pero pudiera suceder que eventualmente tales movimientos hicieran mucho por la historización del reino y aun por la liberación, al menos inicial, de los más pobres que lo que en esta línea sustancial de la salvación han hecho determinados sectores de la Iglesia, en determinadas épocas, cuando se han mundanizado y se han configurado en algunos aspectos por fuerzas condenatorias de la historia y no por la fuerza de la salvación. En esta línea algunos han pensado, por ejemplo, que el aristotelismo, purificado por la presencia en él de elementos de salvación procedentes de la fe cristiana, ha servido mucho a la historia interpretativa de la salvación. Lo mismo podría pensarse de tantos otros personajes y movimientos históricos más o menos presentes en este mundo actual. Y, al contrario, es posible rechazar teorías y prácticas, que parecerían buenas o diferentes para la salvación, por muy profanas y autónomas que parezcan, porque no son conciliables con la única historia, que es la historia de salvación. Que en esta doble línea de aceptar y rechazar se haya equivocado incluso el magisterio de la Iglesia, no obsta para que se reconozca el hecho fundamental de que todo lo histórico tiene que ver con la salvación y de que hay aspectos en lo histórico que pueden contradecir la salvación y que en ese sentido no son aceptables. La recíproca no es cierta, porque no hay nada en la salvación y no debiera presentarse nada como salvífico que pudiera dañar la historia en su camino a la plenitud, en su marcha liberadora hacia la libertad, entendida ésta nada menos que como la libertad de los hijos de Dios. Que de hecho haya ocurrido esto, sólo indica la dificultad del proceso histórico y las limitaciones del sujeto principal subordinado de la salvación.

Hay, pues, sujetos que trabajan más especializadamente por el carácter salvífico de la historia y otros que lo hacen por el carácter histórico de la salvación. A aquéllos suele considerárseles como los religiosos y a éstos como los laicos. La distinción tiene más carácter funcional que estructural porque en la unidad estructural de la historia-de-salvación el trabajo en lo histórico supone versión intrínseca a la salvación y el trabajo en lo salvífico supone versión intrínseca a la historia, sin que ello obste a que la distinción funcional tenga un carácter real. La razón profunda de ello es que la historia, tal como aparece simbólicamente en el relato del paraíso, es desde un principio el lugar elegido por Dios para su total comunicación posible, de modo que en ella no hay sólo una elevación potencial, sino una puesta en marcha de esa elevación, aunque de manera progresiva, siguiendo en cada caso la altura de los tiempos. Que la donación de Dios a esa historia haya sido libre y gradual no contradice el que desde un principio esa donación operativa estuviese ya dada, en la medida en que lo permitía el desarrollo orgánico y psíquico de una humanidad que procedía inmediatamente de la punta de avance del reino animal. Pudo ser de otra manera pero, según toda la evidencia de la revelación, Dios no quiso que fuera así. Los que siguen entonces en la historia ese vector de la creciente donación de Dios a los hombres como principio de divinización, sépanlo o no, no sólo están salvando la historia, sino que están haciendo posible una mayor donación de Dios en la historia; los que resisten a esa fuerza vectorial no es que estén haciendo otra historia al margen de la historia de la salvación, una historia neutra y profana, sino que en la misma historia de la salvación están intentando hacer prevalecer las fuerzas del mal y del pecado sobre las fuerzas del bien y de la gracia. En definitiva, el mismo Logos por el que fueron hechas todas las cosas y que es la vida del mundo es el que se dio a sí mismo desde el principio y el que se encarnó en el Jesús histórico y no en una criatura ahistórica. Precisamente la continuidad sin confusión del Logos creador y del Jesús salvador es la mejor prueba y garantía de que la historia en la que estaría alentando el Logos y la salvación en la que estaría alentando el Espíritu de Cristo forman una unidad estructural, que permite hablar de una única historia de salvación.

Siempre ha sido difícil aceptar esta unidad diferenciada y se propone, en cambio, mantener monismos que reducen en extremo al otro, terminando por negar uno y otro, o mantener dualismos más o menos paralelos. La antigua dificultad de aceptar a María como madre de Dios porque sólo era madre de la humanidad de Jesús ilustra esta dificultad. Sin embargo, la mejor tradición cristiana ha asumido en la historia de la salvación de manera muy intrínseca elementos que no parecen formalmente salvíficos. Está, desde luego, la humanidad de María, confesada como madre de Dios, pero está también toda la materialidad de los sacramentos, sin la cual no es posible la transmisión sobrenatural de la gracia sacramental: el pan, sin perder sus notas, se convierte

en cuerpo de Cristo, no obstante que mantiene toda su apariencia de pan; el agua se hace vehículo de la gracia bautismal y se la considera elevada para desempeñar intrínsecamente esta función. En esa misma línea debiera considerarse la historia como un todo. La historia puede engendrar la salvación, si es que, como en el caso de María o de la materialidad sacramental, así es querido por Dios y en la medida en que es querido por Dios. Y esto no de forma extrínseca a la misma historia, porque sería ella misma en su propia estructura la que, sin cambiar sus elementos estructurales y manteniendo toda su apariencia de la realidad histórica, haría surgir en su seno la salvación. Esto supone, desde luego, que la historia haya sido elegida por Dios para ser la partera de la salvación y que en esa elección haya sido elevada radicalmente para la misión a la que es llamada. Supone también, que la salvación surgida en la historia reobra sobre la historia misma, ya preparada por su elevación radical, pero que, sin esta explícita presencia de la salvación, no conocería siquiera, al menos explícitamente, el alcance y el sentido de su elevación. Hay, por tanto, una doble dependencia de la historia respecto de la salvación. La historia no sería de suyo salvífica, sino que lo sería por designio y voluntad de Dios y la historia no se constituye en historia de la salvación más que por la aparición histórica de la salvación en ella, por la historización de la salvación.

Desde este punto de vista, si se quiere mantener la terminología clásica, podemos decir que lo natural es la naturaleza material y lo sobrenatural es la historia. La historia es la sobrenaturaleza de la naturaleza. No significa esto que la salvación no afecte también de algún modo a la propia naturaleza material —dogma de la resurrección—, pero esto es en razón de la historia, en donde formalmente se da la salvación. La historia sólo sería sobrenaturaleza en un sentido puramente metafísico, si no se hubiera dado la elevación gratuita de Dios, pero dada ésta la historia es sobrenaturaleza en un sentido estrictamente teológico, al ser toda ella elevada a un nuevo plano, el de la comunicación y donación de la vida trinitaria de Dios. Esta comunicación y donación pueden ser rechazadas por los hombres en particular o por los pueblos y sus instituciones, pero no por ello deja de ser la historia sobrenaturaleza y lo histórico sobrenatural, pues entonces lo que se da no es una simple falla moral, sino un estricto pecado, un rechazo de la gracia de Dios. Así, en cada hecho de la historia está en juego la salvación y toda la historia es historia de salvación en su doble vertiente posible de gracia y de pecado.